مجلة الإحياء، المجلد: 21، العدد: 28، جانفي 2021، ص - ص: 881 – 894
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

موقف زكـــي مبارك من مقام المحبة عند الصوفية

د. أحمد جاب الخير
كلية أصول الدين – جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
djabelkhirahmed@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/02/07 **تاريخ القبول: 2020/12/26**

الملخص:
يبحث هذا الموضوع في مقام المحبة عند المتصوفة، حقيقته، أبعاده ومراميه، وذلك من خلال الرؤية التي يقدمها زكي مبارك استنادا إلى تجربة الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، وهي رؤية مفادها أن الصوفي لا يَتَحل بمقام المحبة الإلهية، ولا يتنمذج بتجربة العشق الإلهي التي تبلغ به حد الفناء في المحبوب إلا بعد مروره بالتجربة ذاتها في عالم المحسوس، ويقدم لنا هذا الموضوع رؤية متكاملة ومغايرة لحقيقة المحبة عند الصوفية، وذلك وفق دراسة نقدية قائمة على المناقشة والتحليل.
الكلمات المفتاحية: المحسوس؛ المطلق؛ المحبة؛ زكي مبارك.

Résumé:

Notre thème traite du rang de la vénération dans le culte du soufisme, à travers la représentation exprimée par Zaki Moubarek, en se référant à l'expérience attribuée par le grand Cheikh Mohiédine Ibn Arabi, laquelle explique que le soufi ne se distingue pas du rang de la vénération divine et ne se modélise pas de l'expérience de la vénération divine qui peu atteindre les limites de l'extinction pour son bien aimé, jusqu'à ce qu'il aura vécu la même expérience dans le monde sensoriel. En ce sens, notre thème présente une vision intégrée, distincte en offrant une représentation contrastive de la vénération réelle chez les soufistes, selon une étude critique s'appuyant sur le débat analytique.

مقدمـة:

لا يُعَد تزيدا ولا مبالغة قولنا إن زكي مبارك شخصية متميزة وذات شأن، ليس أَدل على ذلك من تنوع مؤلفاته التي طرق بها العديد من المجالات المعرفية دون تهيب، ولا غرابة إن قلنا إن للرجل باعا في دقـائق الفقه، وطرافة العشاق، ومعضلات النحو، وبيان الشعراء، وحكمة الدعاة والمصلحين، ورقائق المتصوفة، وحاسة النقاد.

ونحسب أن مرد هذا التنوع والثراء في فكر زكي مبارك إلى جملة من العوامل ذكَّت عزائمه، وفجَّرت مواهبه، وأكسبته عقلا ميالا إلى النقد، سندرجها -إن شاء الله- في ثنــايا الحديث عن حياته بقدر ما تستدعي الحاجة ذلك.

وقد حاولتُ في هذا البحث بسطَ وجهة نظره حول إحدى النقاط التي أثارها في بعض مؤلفاته، وهي مقام المحبة عند المتصوفة من خلال تجربة الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي (ت638ه/1240م)، وكيف أنه كان من عُشَّاق الحس، وكيف تطورت فيه هذه التجربة لتشق طريقها من عالم المحسوس إلى عالم المعقول لترتبط في النهاية بحب الله تعالى وتستقر عنده، ومن ثمة تعميم هذه الدعوى على سائر المتصوفة، ووصفهم بأنهم ابتدئوا حيواتهم بأن كانوا من عُشَّاق الحس، ثم تطورت فيهم هذه التجربة بالغةً

ذروتها في عالم المطلق، فعُرفوا بأنهم من أرباب القلوب، وأن غايتهم أولا وآخرا هي محبة الله، والفناء فيه إلى حد لا يبقى معه في قلوبهم شيء سواه، وهذا ما يقودنا إلى إثارة بعض التساؤلات حول مدى مصداقية القول بتأثير المحسوس في المعقول، وهل فعلا يمكن التسليم بأن المتصوفة كانوا أصحاب أهواء حسية ثم غدوا مضرب الأمثال في العشق الإلهي؟ وهل تجربة الحب الإلهي كما عاشها المتصوفة لا تعدو أن تكون ثمرة من ثمرات الحب الحسي ؟.

وسنعمد في هذه الدراسة –إن شاء الله -إلى بيان قيمة هذه الدعوى، و محاولة الكشف عن وجه الصواب فيها، ولا ندّعي في هذا الإحاطة بالموضوع ولا بلوغ الكمال فيه، إذ الأمر لا يعدو أن يكون جهدا بشريا ومحاولة عقلية يعتريها الخطأ والصواب.

1- حيـــــاته:

نشأته العلمية: وُلِد زكي مبارك في 25 من أغسطس سنة 1892م بقرية سنتريس بمحافظة المنوفية بمصر، والتحق بالأزهر الشريف سنة 1908م، وحصل على شهادة الأهلية سنة 1918م، ثم دخل الجامعة المصرية وحصل منها على شهادة الليسانس سنة 1921م، لينال بعدها شهادة الدكتوراه الأولى سنة 1924م، والموسومة بـ : " الأخلاق عند الغزالي"، ثم نال بعدها شهادة دكتوراه للمرة الثانية والثالثة وكانت تحت عنوان: " التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق"، من جامعة باريس[1]، وهو ما جعله يُلقب بالدكاترة زكي مبارك.

لقد قضى زكي مبارك من عمره ما يزيد عن العشرين سنة في التنقل بين القاهرة وباريس، وهي بالنسبة له سنوات مضنية، وصفها بقوله إنها: «كانت نضالًا في نضال»[2]، ويرمي بذلك إلى معاناته المتمثلة أساسا في قلة ذات اليد، وكذا العداء الذي كان يُكِـنُّــه له أغلب أساتذة الجامعة، وفي مقدمتهم طه حسين، هذت الأخير الذي بلغت به الضغينة أن امتنع عن تجديد عقده للتدريس في الجامعة المصرية، وهو ما جعل زكي يتجرع ويلات الفقر دون وظيفة ولا مُرتب، وأوقد في نفسه ثورة الغضب التي لم تخمد إلا بخمود روحه، فقد عاش الرجل ناقما على الأوضاع التي آل إليها أمره، حتى إن الواقف على كتاباته لا يمتلك إلا أن يستشعر ذلك في كل سطر يقرأه، وفي المقابل نجد أن لهذه الظروف المضنية انعكاسا مخالفا في حياته الشخصية والعلمية، فإنَّ الأزمة تَلِدُ الهِمَّةَ كما يقولون، فقد نمَّت فيه هذه الشدائد روح الاستعلاء، وزرعت بداخله الثقة المفرطة في نفسه، وصَنعت فيه شموخا لا يطاله شموخ، تأمل في قوله: « تباركت يا ربي وتعاليت، فلولا لطفك وتوفيقك لما استطعت بفضل الجد أن ألقى أهل زماني بالاستطالة والكبرياء»[3]، وكثيرة هي العبارات الواردة على هذا المنوال.

كما يمكن القول كذلك أن جملة هذه الظروف التي مَـرَّ بها زكي مبارك وكَثرت تنقلاته ومناقشاته وتقلده للعديد من المناصب، كالتدريس في الجامعة الأمريكية بمصر، و كذا تقلده لوظيفة التفتيش بالمدارس الأجنبية، ثم اشتغاله بالصحافة، كل ذلك قد أدى دورا هاما في أن يصنع منه أديبا بارعا، ومفكرا متبحرا، وشخصية ذات شأن معرفي لا يُستهان به، فيكفيه فخرا أنه أنجز ما قارب الألف مقال، وما يربو عن الأربعين كتابا.

اهتماماته بالتصوف: قبل الحديث عن اهتمامات زكي مبارك بهذا اللون من المعرفة أرى – من باب الإيضاح - أن نكشف في ثنايا هذا البحث عن ضرورة التفريق بين الصوفي وبين الدارس للتصوف، فالأول منهما يعيش تجربته الذاتية متنمذجاً بمعـــاني التصوف والعرفان، ومُعتمَده في ذلك الذوق، فتبلغ بذلك روحه مبلغ التجليـــة، وهو مقامٌ لا يبلغه الصوفي إلا بعد مروره بالتخلية والتحلية، بينما الدارس

للتصـوف يغلب عليه الاحتكام إلى المنهــج العقـلي، فيعمد إلى دراسة الظاهرة العرفانية فيحلل ويناقش، ويبني ويهدم، ونحسب أنَّ زكي مبارك دارس للتصوف، مشتغل بالبحث فيه، شغوف باقتحام مواضيعه وفتح مغاليقه.

إن الظروف التي عايشها زكي مبارك والتي سرد منها شطرا كبيرا في بعض مؤلفاته هي التي نمَّت رغبته في اقتحام هذا اللون من المعرفة، وجعلته من المشتغلين بها المقتحمين لغمارها، الواقفين منها موقف الناقد الذي يَقبَل منه ما وافق قناعاته، ويخالف ما تباين مع رؤيته وانتهى إليه اجتهاده.

لقد كانت النشأة الأولى لزكي مبارك في الأرياف، وذلك بعض ما ساعده على حضور مجــالس الصوفية، كما كان والده على صلة بأهل الطريق، وكان في صباه على صلة برجل من أهل الصلاح والورع يدعى محمد سعيد، وبهذا درج « على احترام أرباب التصوف وتقديمهم على سائر الناس »[4]، ثم تلا ذلك مرحلة من مراحل حياته كانت بدايتها سنة 1912م، حيث غدا واحدا من طــلاب الأزهر الشريف، وهي المرحلة التي يذكر أنها اشتدت فيها رغبته في صحبة الصوفية، فكان دائـــم التنقل بين أنديتهم إلى أن ساقته المقادير إلى التعرف على رجل من شيوخ الأزهر، وإقامة جسر للتواصل معه، وهو رجل ذو مشرب صوفي، نفث في روعه حب مجالسته وأخذ العهد عنه، فظل يشتغل رفقته على الأوراد الصوفية على الطريقة الشاذلية لما يزيد عن السنتين، وكان زكي مبارك من المقدَّمين عنده في الإنشاد لندى صوته، وما إن مرَّت على ذلك سنين ثلاث حتى غدا من أتباعه ومريديه[5].

وهذه الفترة التي سبق الحديث عنها يمكن عدُّها الأرضية الصلبة التي تأسَّست عليها معرفته الصوفية وجعلته على صلة كبيرة بالتصوف وأهله، غير أن ثمة ما طرأ على مساره هذا فجعله يحيد عن ما ابتدأ به حياته، فلقد خالف تقاليد المتصوفة، وخرج عن ما هو مألوف بينهم، ومن ذلك أنه كان لا يكف عن الكلام في حضرة سيده الشيخ الطماوي، بل بلغ به الأمر أن تكلم في حضرته وقد وضع إحدى قدميه على الأخرى وهو ما يتنافى مع الآداب الصوفية، مما شكَّل قطيعةً وعداءً مع شيخه لم تُفلح في ترميمه كافة الأساليب التي اجتهد في وضعها، فقد كان الشيخ يرى أن مثل هذه السلوكات هي دلالة قاطعة على قلة الرعاية للتقاليد الصوفية، وعن سوء التأدب في حضرتهم، وهذا ما شَكَّل في ذهنية زكي مبارك صورا من الغيظ والضجر، وجعله يحكم على الصوفية بأنهم أصحاب رسوم ومظاهر « وإن ادّعوا بأنهم أصحاب قلوب »[6]، أضف إلى ذلك أنه كان مذ صباه توَّاقا للنقد والتمحيص، شغوفا بالمناقشة والتحليل، ميالا إلى العقل، وهو ما شكَّل بعض المعيقات في سبيل تنمذجه بالتجربة الصوفية وجعله لا يصمُد أمام ما ابتدأ به حياته من الميل إلى التصوف ورجاله، وتزامنت هذه الظروف مع تأليفه لكتابه الشهير "الأخلاق عند الغزالي"، وهو الكتاب الذي شكَّل جناية على الغزالي وعلى التصوف بصورة عامة، وأثار ضجة كبرى في الأوساط بلغت حد أن سلقه الناس بالكفر بسببه[7].

ويظهر أن الرجل لا يستقر على موقف واحد من التصوف ورجاله، فعلى الرغم من النقد الشديد الذي سلَّطه على الغزالي في كتابه السابق إلا أنه يُنوه ببعض ما ذكره في كتابه "الإحياء"، ويروق له الكثير مما اهتدى إليه حجة الإسلام، ومن ذلك ما تعلق بالخلوة بالنفس، والتي يقول فيها: « فرأيت المروءة تقضي في أحيان كثيرة بالهرب من الناس، ومن ذا الذي سلم أديمه من عدوان الخلق، فلم يتمنّ الاعتصام من شرّهم بالعزلة في شواهق الجبال»[8].

أهم مؤلفاته: للأديب زكي مبارك مؤلفات عديدة طرق من خلالها الكثير من المجالات المعرفية كالأدب والتصوف والفلسفة والنقد وغيرها، نذكر منها:

- الأخلاق عند الغزالي.
- التصوف الإسلامي بين الآداب والأخلاق.
- مدامع العشاق.
- ذكريات باريس.
- وحي بغـداد.
-العشــاق الثلاثة.
- اللغة والدين والتقاليد.
- النثر الفني في القرن الرابع الهجري.

وفـــاته: تُوفي زكي مبارك - رحمة الله عليه- في الثالث والعشرين من شهر يناير من عام 1952م، بعد أن أُغــمي عليه وأُصيب في رأسه، ثم نُقل إلى المستشفى لتفيض روحه إلى بارئها.

2- بسط وتحليل موقف زكي مبارك من مقام المحبة في التصوف

قبل بسط الحديث عن موقف زكي مبارك من مقام الحب، وعرض تصوره لطبيعة هذا الحب عند المتصوفة أرى أنه من الضروري أن نعرج على بعض المصطلحات الواردة في هذا البـــحث، إزالة لما يحفها من غموض، وهذه المصطلحات هي: المحسوس، المعقول، والمحبة، فلا شك في تنوع دلالاتها بحسب السياق الذي ترد فيه أو الموضوع الذي يتناولها، ومن جهة أخرى فإن عليها مدار كلامنا مما يستوجب بسط القول في بيان دلالاتها ومراميها.

ضبـــط المفاهيم:

أ- المحسوس: المحسوس من الحس، وهو ما يتم إدراكه بالحواس الخمس التي تتركب آلاتها في الجسد، وتتعلق المحسوسات غالبا بالموجود الحاضر أو الماثل أمامنا.

وتشترك مختلف المعاجم في مفهوم المحسوس على أنه صورة أوقع الحس التصديق بها، كقولنا الثلج أبيض، أو العسل حلو المذاق، أو القمر مستنير ونحو ذلك، وهذه المحسوسات لا يتم إدراكها بالعقل ما لم تقترن بالحواس[9]، والمحسوس والحسي بمعنى واحد، وهما في مقابلة المعقول، وقد يُطلق المحسوس على ما يدركه الحس إدراكا داخليا لا إدراكا خارجيا، كقولنا بأن الله محسوس ومدرك فينصرف المعنى هنا إلى حِس القلب وإدراكه لا إلى ما يتم إدراكه بالعقل[10] .

وعرَّف الجرجاني المحسوس بقوله: « هو القوة التي ترتسم فيها صور الجرئيات المحسوسة، وأساسها الحواس الخمس الظاهرة التي هي وسيلة إدراكها»[11].

وهذه التعريفات والمفاهيم وردت متطابقة الدلالة، والذي يهمنا منها جميعا هو بيان أن المحسوس هو العالم الخارجي الذي يتم إدراكه عن طريق الحواس الخمس المعروفة، ومن المعلوم أنها من جملة ما ينفعل به الإنسان إيجابا وسلبا بحكم البديهة، ذلك أن الإنسان بحكم طبعه يتلذذ بالشهي من المطعوم والمشروب، ويتألم بالمُحرق أو بنقيضه من الملموس شديد البرودة، كما ينفعل إيجابا بالصور الجميلة التي تروقه و يستحسنها، وفي المقابل ينفر خوفا من الصور المستوحشة، وفي هذا كفاية من الشواهد على أن للمحسوسات أثر على الوجدان والعقل معا.

ب- المعقول: توضع كلمة المعقول في العادة في ما يقابل المحسوس (sensible)، وتنصرف من حيث معناها إلى ما لا يدرك بالحواس، و تتمثل وسيلة إدراكه في العقل أو الذهن أو اللطيفة القلبية، وهذا ما أشار إليه الباحث مراد وهبة ومثّل له بإدراك الشاة لمعنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها

إياه وفرارها منه من غير أن يكون للحس إدراك لذلك البتة[12]، وهو المعنى نفسه الذي أورده جميل صليبا، مع ميله إلى أن العقل يوضع في مقابلة الحواس، باعتبار أن هذه الأخيرة قاصرة عن بلوغ المعرفة اليقينية نظرا لما يعتريها من الوهم والغلط[13].

وهذا الذي قدَّمه جميل صليبا هو ميل إلى الفلسفة الأفلاطونية التي جعلت المعقول مرادفا للوجود الحقيقي، أو للشيء في ذاته، ذلك أن الوجود الحقيقي هو وجود معقول، أي يمكن إرجاعه إلى قوانين العقل[14].

وذهب الجرجاني إلى شيء من التفصيل في ذلك فقسَّم المعقولات إلى قسمين: المعقولات الأولى وهي التي تكون بِإِزَاءِ موجود في الخارج كطبيعة الحيوان والإنسان، فهما يُحمَلان على الموجود الخارجي، كقولنا زيد إنسان، وقولنا فرس وحيوان إلـــخ...، والمعقولات الثانية والتي هي ما لا يكون بإزائه شيء فيه كالنوع والجنس، فإنهما لا يُحمَلان على شيء من الموجودات الخارجية[15]، وأشار في السياق ذاته إلى التداخل بين مفهوم العقل والقلب مبينا أن العقل قيل محله الرأس، وقيل محله القلب، ونتج عن ذلك أن العقل هو نور في القلب يعرف الحق والباطل، وهو جوهر خارج عن المادة، متعلق بالبدن من جهة التصرف فيه، والتدبير له[16].

ج- المحبة: إن المقصود الذي عمدنا إلى وضعه هنا في هذا المقام بالمحبة أو الحب إنما هو تعلق القلب بالمحسوس، وهو الذي تغنى به الأدباء في شعرهم ونثرهم عبر كل العصور، ونرى أنه متى أُطلِق لفظ الحب في أوساط الأدباء وجمهور الناس بصفة عامة إلا و انصرف معناه إلى الارتبـاط بعــالم المرأة استحســانا لصورتها، وتأثرا بمظهرها الأخَّاذ، وهو ما يكثر الحديث عنه في دنيا الآداب والفنون، وهو الذي أسال في حدائق جمالها حبرا كثيرا، وأخذ الناس في وصفها شعرا ونثرا أساليب شتى، وسلكوا في التغني بها أودية بلغت بهم حد الجنون والتيه، حتى إن التاريخ حفظ أسماء لا يكاد يجهلها أحد من الخلائق، ونَعَتهم بنعوت غدت لصيقة بهم لا يكاد ينكرها أحد من المتنكرين، فأُطلِقَ على هؤلاء مجنون ليلى، ومجنون بثينة، ونحو ذلك.

ومن الجلي أن الحب في دنيا المحسوس لا يملك على صاحبه زمام أموره إلا بعد استحسانه لصورة من يحب، وانسجامه مع تلك الصورة حساً ومعنى، وهو ما عبَّر عنه ابن حزم الأندلسي (ت384ه/944م) بقوله: « وقد علمنا سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال والشكل دأبا يستدعي شكله، والمثْل إلى المثْلِ ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد»[17] واستحسان الصورة أو الشكل الذي يراه المحب هو منبع الأهواء، وهو تلك الرشحة الجمالية التي يغترف القلب من عبقها الفوَّاح[18].

دعوى زكي مبارك أثر المحسوس في المعقول من خلال تجربة ابن عربي: تطرق زكي مبارك في ثنايا حديثه عن مواضيع التصوف الإسلامي وقضاياه إلى رصد العلاقة بين أرباب الحب العذري وما حوته قلوب المتصوفة في محاولة شملت المباني والمعاني، وجعل من هذا التشابه بين الأسلوب المعبَّر به عن كل تجربة مشتركا، وبصورة أدق جعل من أهواء العشاق في عالم المحسوس سبيلا لبلوغ مقام المحبة المعروف عند المتصوفة.

وينطلق زكي مبارك للاستدلال على انتقال العبد من المحسوس إلى المعقول، أو من الحس إلى المطلق من تجربة الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، وذلك لكونه الصورة الأكثر وضوحا وحضورا في الدلالة على ما ذكرناه من تحول العبد من تجربة الحس إلى مقام المحبة الإلهية، وبتعبير آخر فإن الصوفي لا يكون صوفيا محبا للحق إلا بعد مروره بتجربة الحب في عالم المحسوس، وهذه الفكرة تبدو جلية في

كتاباته المختلفة وصريحة إلى حد ينتفي معه كل تأويل، ومن ذلك مثلا قوله: «لا نعرف كثيرا من أخبار ابن عربي في صباه، ولكن يظهر أنه كان مرهف الحس والذوق، وأنه نَعِم بماضٍ خصب في عالم المحسوس، والنعيم في عالم المحسوس يزيد الأنس بالمعاني في عالم المعقولات، والذين شهدوا الكأس في عالم الحس يتمثلون له صورا فتَّانة في عالم الوجدان، ومن أجل ذلك نرى أشعار ابن عربي أثارةً من رقدة الشوق ولفحة الحنين »[19]، وفي صورة أكثر وضوحا يقول: « إن التصوف في جوهره نوع من التسامي في الروحانية، والصوفية الأخيار كانوا في الأصل عُشَّاق الصور الحسية، ثم ضاقت أمامهم دنيا الحس فتساموا إلى دنيا الروح ، وهي دنيا حافلة بمعاني الحب والجمال، إن الرجل لا يتصوف إلا بعد أن يصبح روحه أقوى وأعنف من أن يقف عند الجمال المحسوس، وهو جمال ينبت من الأرض، ويتغذى من الأرض، ويرجع إلى الأرض، وهو جمال يُفتَنُ به كبار الأطفال، فإذا نضجت أرواحهم استصغروه واستقلوه واحتقروه، ثم مضوا يبحثون عن جمال يوائم ما في أرواحهم من قوة وصفاء »[20]، وهو نفسه ما يدل عليه قوله: « والصوفية هم في الأصل عشاق تحولوا من الحب الوجداني إلى الحب الروحاني، والله في لغتهم اسمه المحبوب، وهذا الاسم عندهم أشرف الأسماء »[21].

وقصة ابن عربي التي ينطلق منها زكي مبارك ليُعمم القول من خلالها على التصوف كله هي قصة معروفة في مصنفاته، ولا يسع باحث في هذا اللون من المعرفة الجهل بها، ولا الغفلة عن أبعادها، وخلاصتها – كما وردت في مصنفه ترجمان الأشواق – أن ابن عربي نزل مكة سنة 598ه، والتقى فيها بجمعٍ من أهل الفضل والأدب والصلاح، وفي مقدمتهم رجل يُدعى أبا شجاع الأصفهاني، وقد سمع عنه كتاب سنن الإمام الترمذي (ت279ه/892م)، وكان حينها ابن عربي رجلا معروفا بورعه وتقواه وعلى درجة عالية من حسن الخلق والشغف بالعلم، دلَّ على ذلك كلامه الذي توجه به إلى شقيقة أبي شجاع، وكانت هي الأخرى لا تقِلّ صلاحا عن مقام شقيقها، فلما أرسل إليها ابن عربي طالبا أن يسمع عليها تعذَّرت بما يُشغلها عن ذلك من استعداد للآخرة وترقُّب للموت، فقال حينها ابن عربي:

حالي وحالُكِ في الرواية واحد   ما القصد إلا العلم و استعماله[22].

وهذا ما استنبط منه زكي مبارك أن ابن عربي خلال هذه الفترة كان يعيش مرحلة الانتقال من عهد إلى عهد، من عهد الشباب إلى عهد الكهولة، فقد بلغ الأربعين، ومن بلغ الأربعين فقد بدأت تغرب عنه شمس الشباب وتطل عليه ملامح الكهولة، وكان ابن عربي كغيره من الناس يعاني مشقة الانتقال من عهد إلى عهد، ومن فترة إلى فترة، فلما التقى بأبي شجاع تعلق قلبه بابنته « فملكت عليه أقطار روحه وسارت به في شعاب الهوى العذري، فلم يرجع منه إلا وهو أشلاء من الأسى والحنين »[23]، ويذكر ابن عربي أن تلك الفتاة كانت تسمى نظام، وقد اشتملت على كل صفات الحسن والجمال، وجمعت كل معاني الزهد والتعبد[24]، وهو ما جعل زكي مبارك يفهم من ذلك أنها عبارة « صريحة كل الصراحة، وهي تفصح عن تعلقه بتلك الفتاة التي رأى في وجهها وحديثها نعيم السمع والبصر والفؤاد » ويقول: « ولا شك عندنا في نبل ذلك الهوى وطهارته وبراءته من وضيع الأغراض، لأن ابن عربي يتحدث حديث الرجل الضعيف، وهو عندنا صادق، ولكن ذلك العفاف هو الدرجة الأولى بين هوى الأرض وهوى السماء، هو بداية العزوف عن المتعة الحسيـــة والإقبـــال على المتعة الروحية، هو طليقة الإيمان بأن للحب غاية غير نعيم الحواس »[25].

غير أن ما يمكن ملاحظته على رؤية زكي مبارك المتعلقة بهذا الموضوع هو أن الرجل لا يستقر في هذا الموضع من اليقين الذي بدأ به كلامه، وهو أن الصوفي لا يشهد مقام المحبة الإلهية إلا عبر

المحسوس، ولا يبلغ تذوق الجمال المطلق إلا من خلال معايشة الجمال المحسوس، نقول إن هذه الفكرة لا تستقر عنده في مرتبة اليقين، بل سرعان ما تهوي عنده إلى ما دون ذلك من الظنون، وخير ما يثبت ذلك قوله: «وأغلب الظن عندي أن الصوفية ابتدءوا حياتهم بالحب الحسي ثم ترقوا إلى الحب الروحي، والانتقال من حب الجمال إلى التصوف معقول، لا سيما في حالة الحرمان من المحسوس»[26]، وهو نزول دون اليقين عن ما كان يُقِرُّهُ في بادئ أمره، وعلى الرغم من بذل قصارى جهده في جمع ما توفر لديه من شواهد وأدلة عسى أن تستوي دعـواه على سوقها، ومن جهة أخرى فإن فكرة الانتقال من المحسوس إلى المعقول ومن المقيد إلى المطلق، هي السر الباعث له على تأليفه لكتابه المذكور، وهو نفسه الهدف الذي انتهى إليه من بحثه هذا.

3- تقييم تصوره

إن بيان الحقيقة المتعلقة بالتصوف وفهم مقام المحبة عند أرباب القلوب يحتاج في الحقيقة إلى الوقوف على نقاط عدة، وذلك حتى يتسنى لنا الغث من السمين، ويتبين لنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود، لأننا نرى في ما ذهب إليه زكي مبارك مما يتعلق بهذه النقطة تحديدا جنوحا عن الصواب، وهو تهمة صريحة لهذا اللون من المعرفة وأربابها، تُرَجِّحُ لدينا التوجه الاستشراقي في فهم التصوف والمسارعة في ربطه بالمصادر الأجنبية، وكل ذلك يسوقنا إلى البحث في الخطاب الصوفي ودلالاته عموما وإلى فهم مقاصد ابن عربي تحديدا، على الرغم من أن هذا الأخير يُعد منظومة مغلقة في تاريخ المعرفة، وإن كنا نشهد سعيا لا يستهان به في شرح مغاليقه وتأويل ما انطوى عليه كلامه.

أثر المنهج الغربي في فكر زكي مبارك: إن الذي يُطيل الطواف حول كتب زكي مبارك لا ينكر ما لها من قيمة أدبية وعلمية، فقد أضافت بحق إلى الأدب بصفة عامة، وإلى مختلف الأبحاث التي تَمَتُّ بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الأدب الإسلامي وغيره من فنون المعرفة، ومع هذا فهي لا تخلو من مسحة غربية، وتأثُّر جلي بالفلسفة المادية الحسية القائمة أساسا على استبعاد القيم الروحية والجوانب الخلقية في حياة الإنسان، ولعل خير دليل على ذلك ما يظهره جهده هذا والذي يجعل فيه السلوك الصوفي ما هو إلا أثر من آثار التعلق بالمحسوس والانغماس فيه، وهي رؤية غربية لم يكن بدعا فيها.

وتأكيدا لما سبق قوله نجد ما أشار إليه المستشرق الفرنسي هنري كوربان (ت1978م) في كتابـه الشهـير "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" وهو من أقوى الشواهد على ما نقول، حيث جعل هذا الأخير أن الفكرة نفسها هي السائدة في الحضارات السابقة، و نقل لنا عن الفن الكهنوتي لدى الإغريق ما كتبه الفيلسوف الأفلاطوني الشهير فقال: «كما هي العادة في جدلية الحب، يتم الانطلاق من مظاهر الجمال الحسي والارتقاء حتى لقاء المبدأ الأوحد لكل جمال، ولكل فكرة، وبالشكل نفسه ينطلق أتباع العلم الكهنوتي من الأشياء الظاهرة وحالات التناسب التي تفصح عنها، بينها وبينها و بين القوى اللامرئية، وبما أنهم يلاحظون أن كل شيء في كل شيء، فقد أرسوا أسس الكهنوتية مندهشين ومتعجبين من رؤية آخر المولودات من الخلائق في الوقائع الأولية، وأوائل المخلوقات في الوقائع الأخيرة»[27] ، ومثَّل هنري كوربان كذلك بشخصيتين في التاريخ الإســلامي على اعتبار أنهما أوضح في الدلالة على ذلك فقال: «وهناك شخصيتان تهيمنان على مجموعتهم كما ذكَّــرْنا بذلك، ابن عربي الشيخ الأكبر للحكمة الصوفية، وجلال الدين الرومي الشاعر الإيراني المنشد لديانة الحب التي يتغذى لهبها من الإحساس الكشفي للجمال الحسي »[28].

المفارقة بين المحسوس والمعقول: إن هذا الفهم في تصور الصلة بالله تعالى والتي هي صلة قائمة على الحب أساسا هو في حقيقته فهم قاصر، وإن حاول زكي مبارك إثباته والتدليل عليه بمختلف الشواهد، وبما أوتي من دقة في الوصف، وجمال في العبارة، وقدرة على البيان، ولكن ذلك كله لم يشفع له أمام الحقيقة الناصعة التي تقتضي فهم المشاعر الصوفية المتعلقة بالحق الذي ليس كمثله شيء، وهو خارج عن المحسوس كليةً، ذلك أن الحب في دنيا الحس وهيام القلب به لا يخلو الذهن فيه من حضور الجسد واستحضار شهوة الغرائز، ومهما أطلقنا عليه من تسميات تُزِيلُ عنه سمات الزائل من الرغبات كالحب العذري، والعفيف ونحو ذلك، فلن يُغير شيئـا من حقيقة الأمر، وما المقصود بهذه التسميات أزيد من السعي إلى نيله ضمن دائرة المشروع من الدين والصحيح من الأعراف، وأما الحب المطلق في التصوف فهو التحرر من الروابط الحسية، بل إن الروابط الحسية فيه هي من معيقاته، وهي الحُجب التي تحول دونه، والحب عند المتصوفة هو مناشدة للحياة الروحية، وسعي للاتصال بالمطلق، وهو لون من ألوان التعبد الباطني الذي يسعى الصوفي من خلاله إلى بلوغ الحق واليقين، وإقامة علاقة مباشرة مع الحق، تضمحل في غمرتها سائر الأغيار والمحسوسات، والخلاصة أن الحب عند المتصوفة هو عناية بالجواهر لا بالظواهر، قد ينتهي بالروح إلى مقام من الاشراقات والإشارات، وذلك بعد سعي منها إلى التطهر من كدورات الحس، فأنى بعد هذه المفارقة أن نعثر على مشترك بين هذا وذاك ؟.

وعليه فإنه من الجلي أن نحكم على كل هذه المزاعم بالجنوح عن الصواب، كما يمكن أن نحكم أيضا على كافة الشواهد التي سيقت للتدليل عليها بأنها بمنأى عن الحقيقة العلمية الناصعة، ونحسب أنها كبوة من كبوات زكي مبارك ورثها عن المستشرقين في سياق تهجمهم الخفي والمعلن على المعرف الإسلامية بشتى صنوفها، وهم في كل ذلك لا يقوون على التخلص من عقدة الصراع بين الشرق والغرب.

وحدة المبنى وتنوع المعنى: إضافة إلى ما سبق يمكن القول إن مرد هذا الخلط الذي وقع فيه زكي مبارك – وهو وجه من وجوه الجناية على التصوف – إلى المبنى اللغوي المشترك بين أسلوب المتغزلين في التعبير عن ما استكان في قلوبهم وبين أسلوب الصوفية في وصف ما يعتريهم من أحوال مع الحق، وهو ما استقر في وهم زكي مبارك على أنه تطورٌ من الحس إلى المطلق، والحق أننا نقرأ في مصنفات الأدب الطوال قصص العشاق، وكيف أنهم عايشوا التجربة وما انطوت عليه من ألوان المرارة والعذاب، بسبب بيْنِ المحبوب أو بُعده أو هجره، ولكننا لم نقرأ يوما أن ذلك قادهم إلى عشق الخالق الحق، ولا طوَّر أمرهم من حال إلى حال، بل ربما نقرأ أن ذلك لم يزدهم عن الحق إلا بعدا عنه، وجهلا به، كما نقرأ –في المقابل- عن أخبار المتصوفة في العشق الإلهي، وكيف بلغ بهم ذلك مبلغ الفناء فيه، والذهول عن كل ما سواه، ولكننا لم نقرأ أنهم ما عايشوا هذه التجربة الروحية وما تنمذجوا بها إلا بعد أن تعلقت قلوبهم بالحس!.

ونحن بهذا لا ننكر التشابه في مبنى الخطاب، فهناك جامع مشترك – بلا ريب – يتمثل في لغة الجمال التي هي أداة لإيصال الفكرة والتعبير عنها، فإذا كان العشاق في دنيا الحس ناشدت أرواحهم لذة الجمال وتغنت به، وكان أهل الفن كذلك يعشقون الجمال ويُعبِّرون عنه بما يُضيفونه إلى الطبيعة الحسية من إبداعاتهم وابتكاراتهم، فيتملكهم في ذلك شعور مهيمن، فإن المتصوفة يشاركون هؤلاء وأولئك في هذا الاهتمام بالجمال، ولكن المختلف في الصوفية أنهم ما ناشدوا جمال الحس إلا لأنه من تجليات جمال الحق، وبذلك فهم لم يقفوا عند ظاهره، بل عَبَروه للوصول إلى الجمال المطلق الذي هو مانح كل جمال، فذهلوا في الجميل عن كل جمال، وكان الصوفية بذلك يرون أن كل ما في الوجود جميل، لا لأنه انطوى على

جمال ذاتي – على نحو ما تغنى به عشاق الحس – وإنما لكونه مرآة للجمال المطلق، جمال الحق، وتبعا لذلك كانوا يرون خلو هذا الوجود من كل قبح، وما القبح الذي يبدو في أنظارنا قبحا إلا نتاج أوهامنا وسطحيتنا وعجزنا عن رؤية الحق فيه.

ومن جهة أخرى ونحن في هذا المقام نهدف إلى تبرئة الصوفية من بعض ما لحقهم جراء قصور بعض الفهوم، نقول إن زكي مبارك فاته من كلام ابن عربي الكثير، ولو أنه وقف معه وقفة الصبور المتأمل في المقاصد والمرامي لكان له منه موقف آخر، وهذا ما يستوجب علينا التعريج على بعض خصائص الأسلوب الصوفي وما يتضمنه من إشارة ورمزية، و يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الرمزية في الخطاب الصوفي عموما وعند ابن عربي خصوصا.

الرمزية في الخطاب الصوفي: إن المتأمل في ما كتبه ابن عربي يقف على أنه بعد ذكره لتلك القصة التي سبق ذكرها قال: «فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أُكَنـِّـي، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل في ما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير ... والله يعصم قارىء هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية، آمين بعزة من لا رب غيره»[29].

و هذا الذي ذكرنا يُبيِّن بشكل صريح أن ابن عربي في مصنفاته كان معتمده رمزية الأسلوب، وهو أسلوب يتسم بالغموض والخفاء والسرية المستوعرة على العامة، ولهذا أسبابه لعل في مقدمتها تجنب تعصب الفقهاء الذين جندوا أنفسهم للوقوف ضد التصوف، وخاصة بعض ما يُستشكل فيه كوحدة الوجود ووحدة الشهود ونحو ذلك، فقد بلغ تعصب بعض الفقهاء حينها إلى الحكم بالكفر والزندقة والخروج من الملة على كل من صرَّح أو أشار إلى مثل هذه المعتقدات الصوفية، وهي عقيدة الخاصة كما يقولون، أضف إلى ذلك أن شخصية كابن عربي وما انطوى عليه موروثه الصـــوفي من مناقشات ومعارك كلامية شكّلت بحق نظرة قاسية متعنتة عند أولئك الفقهاء[30].

ويمكننا أن نضيف أن المشترك بين أسلوب المتغزلين والمتصوفة كان له باعث آخر، وهو أن هذه المسحة الجمالية التي تُضفَى على الخطاب غالبا ما تستميل الجماهير، وذلك لما انطوت عليه من إثارة للوجدان واستحضار للروح.

كما أنه مما يستوجب الإفصاح عنه أن المتصوفة وفي طليعتهم ابن عربي لجئوا في التعبير عن تجاربهم الروحية تارة بأسلوب الإشارة، وتارة بأسلوب العبارة، ولا ننكر أن أسلوب الرمزية والإشارة هو الأكثر ملائمة للتعبير عن مختلف الأحوال الوجدانية التي يعايشها الصوفي، فاللغة في الغالب تضيق بالإفصاح عما في قلب الصوفي، وهو ما عناه الغزالي (ت505ه/1111م) بقوله:

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل الخبر.

وهو بيان صريح لحقيقة التجربة الصوفية، وأنها تجربة مستوعرة على الفهم، وأن مجالها الذوق لا العقل.

ولابن عربي شواهد وأمثلة كثيرة على رمزيته وخاصة ما ورد منها في ترجمان الأشواق، و منها أنه كان ذات ليلة يطوف بالبيت فهزّه الحال، فخرج بعيدا من البلاد متخفيا عن أعين الناس ثم طفق على الرمل وراح ينشد:

ليت شعري هل دروا   أي قلب سكنوا
وفـؤادي لو درى   أي شعب سلكوا
أتراهـم سلـموا   أم تراهم هلكوا
حار أرباب الهـوى   في الهوى وارتبكوا.

فما استفاق من ذلك إلا على ضربة من جارية بين كتفيه قائلة له: عجبا منك وأنت عارف زمانك وتقول مثل هذا، أليس كل مملوك معروفاً ؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة؟ وتمني الشعور يؤذن بعدمها، والطريق لسان صدق، فكيف يجوز لملك أن يقول مثل هذا؟ ولكن ابن عربي كانت له دلالة أخرى متعالية عن فهم الجارية، فقد كشف في شرحه عن رمزيته الواردة في قوله : « هل دروا ؟ »، وبـيَّن أن الضمير يعود على المناظر العُلى عند المقام الأعلى حيث المورد الأحلى، ومع ذلك فقد تملكته المناظر العُلى، « وكيف لا تملكه وهي مطلوبة، ويستحيل عليها العلم بذلك لأنها راجعة إلى ذاته، إذ لا يشهد منها إلا ما هو عليه، ففيه يتنزه، وإياه يحب ويعشق »[31] .

وفي موضع آخر كذلك نجد أن ابن عربي يُبيِّن السر في جنوحه إلى الأسلوب الرمزي الذي يتقاطع في مبناه مع أسلوب المغزلين، ثم يعلو عليه في الدلالات والمقاصد والأهداف، وتأمل في فحوى خطابه وهو يقول: « كان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدرا الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك، وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء فلما سمعه ذلك الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى، ورجع بالإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلـهم من الغزل والتشبيب، ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية، فاستـخرت الله تعالى في تقييد هذه الأوراق، وشرحت ما نظمته بمـكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلتُ العبـارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف »[32].

ومن جهة أخرى فإن الدارس لابن عربي وللتصوف عموما بمختلف قضاياه، لابد -فيما نعتقد- أن يكون متمرسا إلى حد بعيد في فهم الخطاب الصوفي وخصائصه، وذلك ما يُسهل عليه السبيل إلى ولوج غوامضه، وفقـه أسراره، ومن ذلك أنه ينبغي العلم بأنَّ في لغة الخطاب الصوفي عند ابن عربي تتجلَّى ثلاث مستويات: اللغة الرمزية، اللغة التأويلية، واللغة الاصـطلاحية، وكان أحيانا يعتمد النثر للتعبير عن محبوبه (الله)، كما هو الأمر في كتابـه " فصوص الحكم "، بينما يَعمَدُ أحياناً أخرى إلى توظيف القوالب الشعرية متخذا منها وسيلته في إيصال ما يختلج وجدانه، وفي هذا وذاك كان معتمده الرمزية التي تختفي معها الكثير من المعاني الكامنة وراء اللفظ، فالمحبوب عنده منزه بلـغة الحب الإلهي، والأنسب عنده من المباني هو ما اتفق من حيث المبنى مع أسلوب المتغزلين، وفي ذلك من الشواهد ما لا يمكن إحصاؤه، نكتفي منها بقوله:

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكـعبة طـائف   وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّا توجـهت   ركائبه فالحب ديني وإيمـاني[33].

ومما يجب الوقوف عليه كذلك في فهم لغة الخطاب عند ابن عربي هو ما يُصطلح عليه بمعراج الكلمة، ذلك أن الكلمة عند ابن عربي لا تستقر عند معنى واحد، وإنما تسري عبر معاني متفاوتة الدلالة، و كل درجة من درجات دلالتها تُعبّرُ عن مرحلة من مراحل التجربة، وبتعبير أدق أن الكلمة تعرج من مفهوم أدنى إلى مفهوم أعلى ليس له حد يتوقف عنده، وهذا ما تسميه الباحثة سعاد الحكيم بالديناميكية الجدلية الخاصة[34]، بل إن الكلمة الواحدة قد يتفاوت مفهومها بين المعنى وضده، وهو ما قال عنه العارف بالله أحمد بن مصطفى العلاوي (ت1934م): «وربما الكلمة يكون ظاهرها قبيحا يستفيد منها العارف أمرا مليحا، إما على وجه التصريح وإما على وجه التلويح، فإن القوم وإن اشتركوا مع غيرهم في ظاهر اللفظ فإنهم مختلفون في القصد، كما أنهم اشتركوا في المشهود واختلفوا في الشهود، فكذلك اشتركوا في المسموع واختلفوا في الأسماع »[35]، ولأجل هذا كثيرا ما يَرِدُ كلامهم في منتهى الغموض والانغلاق، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في قوله: « وبعيد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب الدليل، وربما أنكر بظاهر الشرع هذا الترتيب »[36] .

و بهذا يتبيَّنُ أنّ طبيعة التجربة الصوفية في عمومها هي أكثر تناسبا مع رمزية الأسلوب الذي يتقاطع مع لغة المتغزلين من حيث المباني الناقلة للمعاني، فلم نعد نستغرب حينها ولوج ألفاظ المتغزلين إلى أشعار الصوفية كالخمر والهوى والحنين والحب وغيرها من المباني المشتركة ذات المعاني المختلفة، وذلك كما سبق ذكره هو من جملة الأسباب التي أوقعت المتصوفة في ورطة من أمرهم، وشكلت عليهم جناية كبرى، ولقد بين ابن عربي ذلك في قوله: « ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى »[37].

وهذا الذي ذكرناه في ما يتعلق بضرورة فهم الخطاب الصوفي وإدراك مراميه ومقاصده، وضرورة عدم الخلط بينه وبين ما يجنح إليه عشاق الحس من حيث المبنى هو ما نقف على إشارة إليه عند زكي مبارك، مما يجعلنا نفهم أنه يغلب عليه التناقض في الموقف الواحد، فلا نكاد نجده يستقر على رأي، إذ لا يُعقل أن يخفى عليه المبنى المشترك في التعبير عن التجربة الروحية في المحسوس وفي المطلق، مع أن المفهوم هنا غيره المفهوم هناك، فقد ذكر أن صوفيا شهيرا استدل بقول شاعر من شعراء المجون فقال :

وجهك المأمول حجتنا   يوم يأتي الناس بالحجج.

ثم عَلَّق على ذلك بقوله :« والصوفية إذا قالوا وجهك المأمول حجتنا نقلوه إلى ما لهم في ذلك من معاني»[38].

وهذا ما يجعلنا نحكم بأنه الفهم الذي هدم به زكي مبارك ما بناه أول أمره، بل والذي عقد كتابه المذكور لأجله.

4- مفهوم الحب عند الصوفية :

ذكرنا في ما سبق أن الحب عند الصوفية يرتبط بالمطلق ويعلو عن الحس، وهذا من المعلوم لدى كل باحث له نصيب من فهم أسرار التصوف ومرامي ألفاظه ودلالاتها، وهو من هذه الناحية لا يختلف مع حب الله تعالى عند عامة المؤمنين الصادقين في إيمانهم، وفي كلتا الحالتين فإن حب الله هو الحب الأشد في قلوب السائرين والعارفين، وهو الوارد في الآية الصريحة في الدلالة على الإيمان كما قال تعالى: ﴿وَالذِينَ آمَنُوْا أَشَدُّ حُبًّا للهِ ... ﴾ (البقرة: 165).

غير أن هذا ما لا يعنينا كثيرا، وما ذكرناه إلا من باب أن تمييزه عن حقيقة الحب الإلهي عند المتصوفة، وقد ذكر زكي مبارك بعض ما يميز طبيعة الحب الصوفي عن الحب عند سائر المؤمنين ولم يـَعدُ الصواب، فقد ذكر أن الحب عند عامة المسلمين تغلب عليه الصفة النفعية، أي إنه حب هادف إلى نيل الجنة والنجاة من النار، أما الصوفية فقد جردوا حبــهم من هذه الأغراض، وجعــلوه حبا خالصا لمحبوبهم بصــرف النظر عن الثواب والعقاب، وأما ورود الجنة في أقوالهم فإنه ينصرف إلى معنى الرضوان[39].

ويمكن أن نظيف إلى ذلك أن الحب عند الصوفية كثيرا ما يبلغ حد الجنون أو يصطبغ بالفناء، وقد يقود إلى الموت، وخير شاهدٍ على ذلك تَقصِّي أخبارهم وهي كثيرة جدا و لا يكاد يخلو منها مصنف من مصنفاتهم، نكتفي منها ما نُقل عن ذي النون المصري أنه لما بلغه أن جارية اتخذت من إحدى الجبال مسكنا لها، همَّ برؤيتها، ولما كان على مرمى حجر منها سمعها تنشد قائلة:

يا ذا الذي أنس الفؤاد بذكره أنت الذي ما إن سـواه أُريـد

يا مُنيتي دون الأنام وبغيتي يا من له كل الأنــــام عبيد

تفنى الليالي والزمـان بأسره وهواك غض في الفؤاد جديد.

فلما بلغ موضع الصوت إذ بجارية تجلس على صخرة عظيمة، فلما ألقى عليها التحيَّة ردت عليه، فقال لها: أمجنونة أنت ؟ فقالت: لو لم أكن مجنونة لما نودي علي بالجنون، فلما سألها عن سر جنونها قالت له: يا ذا النون حبه ووجده أقلقني، وشوقه تيمني، ثم بكت بكاء شديدا حتى أغشي عليها، فلما أفاقت قالت: آه من فرط المحبة يا ذا النون، ثم صاحت بعدها صيحة عظيمة وسقطت على الأرض، قال ذو النون ، فحرَّكتها فإذا هي ميتة[40].

وهذا اللون من الحب هو محرك السواكن في نفوسهم، وهو اللوعة التي تجعلهم في فرار من الخلق إلى الله مولاهم الحق، فلا يأنسون إلا به، ولا يلجئون إلا إليه، ولا يرون سواه.

ولقد عبـَّر الصوفيةُ عن محبة الله تعالى بأسايب مختلفة، وكلها تصب في مصب نفي السوى في الحب، مما يدل دلالة قاطعة على أن الصوفية متعالون عن الحس، ولا أثر لشيء من الدنيا في قلوبهم، قال بعضهم: الحب هو إيثار المحبوب على جميع صفات المصحوب، وقيل هو محو المحب لصفاته، وإثباته للمحبوب بذاته، وقيل هو مواطأة القلب لمرادات الرب، وقال الإمام الجنيد: هو دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب، وقال غيره هو أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء[41].

وما نقله الإمام القشيري مما أثبتناه هنا يتوافق مع الحديث الشريف الذي يقول فيه النبي ﷺ: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان .... وذكر منها أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»[42] .

و نرى أن هذه التعاريف على تباين ألفاظها تتحد في نقاط ثلاث هي :

-أن المحبة عند المتصوفة تقتضي الفناء في المحبوب ، وتقديمه عن ما سواه.

-أنها تستلزم مطلق الإتباع والطاعة للمحبوب، فالمحب للمحبوب مطيع كما يقولون.

-أنها تستوجب عدم مخالفته في كل صغيرة وكبيرة.

وقد بين الإمام السهروردي تقديم حب الله تعالى على حب ما سواه المذكورة في الحديث السابق، فللمحبة -كما ذكر- وجوه، منها محبة الروح، ومنها محبة القلب، ومنها محبة النفس، ومنها محبة العقل، وتُستأصَل عروق كل محبة تقع في القلب بمحبة الله تعالى[43].

خاتمة:

وفي الخاتمة يمكن القول إن للمحبة عند الصوفية مفهوما خاصا يعلو عن الحس، فهو متعلـق أولا وآخرا بالله تعالى دون ما سواه من خلقه، فلا أثر لنعيم في قلوب المتصوفة إلا نعيم الحق، وما سـوى ذلك من الرؤى التي تهدف إلى ربط الصلة بين الحب في عالم المحسوس والحب المتعلق بالحق، إنما هـــي من التأويلات الباطلة، ولا أصل لها في تربة البحث والمعرفة، ولا تعدوا أن تكون رؤى مستوحاة من الفكر الغربي في شقه الذي يجعل فيه المعاني النفسية كلها متولدة عن طريق المحسوس.

قـائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريــم برواية ورش عن نافع .
- البخاري (محمد بن اسماعيل)، الجامع الصحيح، بيروت: دار ابن كثير، ط1، (1423ه/2002م).
- مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح –بشرح النووي- بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، (1392ه/ 1972م).

المصــادر:

1- د. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، دط، دت.
2- مدامع العشاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، دط، دت.
3- الأخلاق عند الغزالي، طبعة القاهرة، (دون معلومات).

المــراجع:

4- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألآف، تقديم حمدان حجاجي، الأنيس، السلسلة الأدبية، دط، دت.
5- الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، دط، 1985م.
6- الجبوري (أحمد نظلة)، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، بيروت: دار الهدى، ط1، 2016م.
7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب العالمي، دط، 1994م.
8- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، المغرب: سفارة فرنسا، مصلحة التعاون الثقافي، دط ، دت.
9- الكاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، القـــاهرة : دار المنار، ط1 ، 1992م.
10- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ط5، 2007م.
11- سعاد الحكيم ، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401ه.
12- السهروردي (شهاب الدين) عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، و محمد بن يوسف، القاهرة: دار المعارف، دط ، دت.
13- ابن عربي (محيى الدين)، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، بيروت، ط1 ، 1425م.
14- العلاوي (أحمد بن مصطفى)، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط1، 1994م .
15- العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين لطريق الصوفية، مستغانم: المطبعة العلاوية، ط2، 1998م.
16- القشيري (أبو هوازن)، الرسالة القشيرية، تحقيق زكرياء الأنصاري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، (1376ه/ 1957م).
17- ابن خلدون (عبد الرحمن)، ديوان المبتدأ والخبر، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، دط، 1422ه.

الهوامش:

[1]- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، دت، ص 18.
[2]- المصدر نفسه، ص17 .
[3]- المصدر نفسه، ص 18.
[4]- زكي مبارك ، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص25.
[5]- المصدر نفسه ص25.
[6]- المصدر نفسه، ص26.
[7]- زكي مبارك ، مدامع العشاق ، القاهرة : مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، دط، دت، ص18، وينظر كتابه: الأخلاق عند الغزالي (دون معلومات)، طبعة القاهرة، ص15.
[8]- زكي مبارك، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص26.
[9]- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، ط5، 2007م، ص 582، 583.

[10]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب العالمي، ط1 ، 1994م/ 1414ه، ج2، ص356، 357.
[11]-علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، ط1، 1985م، ص 91.
[12]- مراد وهبة، المرجع السابق، ص 608.
[13]- جميل صليبا، المرجع نفسه، 395/2.
[14]- جميل صليبا ، التعريفات (مرجع سابق)، 395/2.
[15]- الجرجاني، المرجع نفسه، ص237.
[16]- الجرجاني ، المرجع نفسه، ص 157.
[17]- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألآف، تقديم حمدان حجاجي، الأنيس، السلسلة الأدبية، دط، دت، ص9.
[18]- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، القاهرة: دار المنار، ط1، 1992م، ص98.
[19]- زكي مبارك ، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص154-155.
[20]- المصدر نفسه، ص 155.
[21]- زكي مبارك، مدامع العشاق، (مصدر سابق)، ص8.
[22]- محيى الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق ، تحقيق عبد الرحمن المصطاوي، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1425ه ، ص22.
[23]- زكي مبارك، التصوف الإسلامي، (مصدر سابق)، ص155.
[24]- ابن عربي، المرجع نفسه، ص من 22 إلى 25.
[25]- زكي مبارك، المصدر نفسه، ص 156.
[26]- زكي مبارك، المصدر السابق، ص 563.
[27]- هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، المغرب: سفــارة فرنسا، مصلحة التعاون الثقافي، دط، دت، ص101-102.
[28]- هنري كوربان ، المرجع نفسه، ص 105.
[29]- ابن عربي، ترجمان الأشواق (مرجع سابق)، ص24.
[30]- نظلة أحمد الجبوري، سلاطين المتصوفة في العشق والمعرفة، بيروت: دار الهدى، ط1، 2016م، ص126.
[31]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق (مرجع سابق)، ص 28.
[32]- ابن عربي، المرجع نفسه، ص 25.
[33]- نقلا عن د. أحمد نظلة الجبوري، المرجع السابق ، ص172.
[34]- سعاد الحكيم ، معجم المصطلحات الصوفية، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401ه/1981م، ص19.
وتجدر الإشارة هنا إلى أن سعاد الحكيم وفي سياق بيانها لتفاوت دلالة المصطلح وعدم استقرارها في معنى واحد، ذكرت أن ابن عربي يعمد إلى خلق مصطلحات بغرض نقدها لا بغرض تبنيها، وهو يسردها بلغة شخصية تجعل القارئ السطحي متوهما أن ذلك من خالص معتقداته، والحقيقة أنها طرحها للنقد والرفض لا للاعتقاد والتبني، غير أننا لا نتفق مع سعاد الحكيم في هذا الطرح، لأن القارئ سواء كان سطحيا أو متعمقا لا يمتلك منهجا واضحا في التفريق بين ما يعتقده ابن عربي وما يرفضه، مما يجعله يجنح إلى التأويل والتخمين.
[35]- أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية ، مستغانم : المطبعة العلاوية ، ط2 ، 1998م ، ص23.
[36]- عبد الرحمن بن خلدو، ديوان المبتدأ والخبر، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1422ه، ص467.
[37]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق، (مرجع سابق)، ص24.
[38]- زكي مبارك، التصوف الإسلامي (مصدر سابق)، ص 565.
[39]- زكي مبارك، المصدر السابق، ص 172.
[40]- العلاوي ، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية ، مستغانم : المطبعة العلاوية ، ط1 ، 1994م ، 76/2.
[41]- أبو هوازن القشيري ، الرسالة القشيرية ،تحقيق زكرياء الأنصاري ، بيروت: دار الكتاب العربي ، ط1 (1957م) ص144.
[42]- البخاري، كتاب الايمان، باب حلاوة الإيمان، حديث رقم: 9 ، 14/1. ومسلم بشرح النووي - باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان ، 13/2.
[43]- شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود، و محمد بن يوسف، القاهرة: دار المعارف، دط، دت، ص296.